

Laval théologique et philosophique



Sur des « approches » philosophiques de Dieu par le « chemin » de la beauté

Jean-Dominique Robert

Volume 34, numéro 2, 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705666ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705666ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Robert, J.-D. (1978). Sur des « approches » philosophiques de Dieu par le « chemin » de la beauté. *Laval théologique et philosophique*, 34(2), 149–177. <https://doi.org/10.7202/705666ar>

SUR DES « APPROCHES » PHILOSOPHIQUES DE DIEU PAR LE « CHEMIN » DE LA BEAUTÉ

Jean-Dominique ROBERT

Nous avons, ailleurs, proposé certaines réflexions relatives au monde de la beauté comme « signe », *toujours valable*, du Dieu vivant. Pour le redire ici, notre projet était, dès le départ, d'élaborer une « approche » philosophique de Dieu en fonction, d'une part, des *implications* de l'acte créateur de beauté, puis, d'autre part, du *témoignage concret* d'un « musée imaginaire » constitué d'œuvres d'art où s'exprime la présence du « divin » ou de Dieu¹. Nous voudrions à présent revenir sur le sujet de façon épistémologique, espérant que les trois moments de réflexions que nous rassemblons ici permettent une meilleure intelligence de notre effort — en même temps que de ses limites.

I. CONDITIONNEMENTS « EXISTENTIELS » CONCRETS DE L'ACCEPTATION OU DU REFUS DE DIEU

Si, dans un apologue-fiction, on imaginait, malgré l'absurdité de la situation, un homme *absolument* seul, on pourrait se demander s'il se donnerait, à *proprement parler*, de « bonnes raisons », touchant ses options personnelles ! Pourquoi le ferait-il ? Dans l'hypothèse toute gratuite qui est donnée, en effet, à qui les donnerait-il puisqu'il n'aurait pas à les justifier ou, au moins, à les expliquer à autrui ! Quant à lui-même, son choix est *sien* et, à ses propres yeux n'exige, semble-t-il, aucune velléité d'universalisation ou, comme on dit à présent, de « rationalisation ». Quand on est seul, absolument seul, on a des choix libres, et aucune nécessité ne force à les rationaliser c'est-à-dire à les inscrire dans le cadre d'une raison universelle . . . On dira — sans doute un philosophe — : mais votre homme possède, par hypothèse, ce que nous appelons la raison humaine, et, *donc* ses structures d'universalité logiques et ses nécessités intrinsèques. Soit, je l'entends bien ainsi également. Mais, précisément — et c'est là où nous conduit l'apologue — : aucun *choix* déterminé et personnel ne peut découler d'un raisonnement contraignant, dont il sortirait comme de prémisses *logiques*. Et, à un homme absolument seul, pourquoi imposerait-on le principe général qui veut que l'action soit cohérente, non contradictoire ? Ce qui fut choisi à l'instant peut être rejeté ensuite sans contradiction logique, puisque aussi bien la logique n'a rien à voir en toute cette affaire . . .

1. Voir notre article dans la *Nouvelle revue théologique*, 1977, pp. 812-833, et un autre à paraître dans la *Revue philosophique de Louvain* au cours de 1978.

Il semblerait donc que ce que nous appelons : les « rationalisations » en langage moderne, les « bonnes raisons » selon les termes de la vie quotidienne et du « bon sens », ou encore, dans un sens nettement péjoratif : des « alibis », sont des éléments de discours qui n'ont de sens *que* dans la vie en commun d'un « animal social ». Celui-là est tenu, comme tel, à se donner des raisons, s'il veut pouvoir en donner aux autres : nécessité à laquelle il lui est impossible de se soustraire, dès là qu'il entend dialoguer avec eux ! Mais l'essentiel est de bien voir qu'aucune « bonne raison » relative à des choix existentiels humains ne peut avoir la *contraignance* des raisons démonstratives *proprement théoriques* — qu'elles soient scientifiques ou philosophiques —, et où jouent toujours certaines nécessités *afférant* au logique. Sans, toutefois, qu'elles en aient la rigidité pure, puisque aussi bien c'est du logique en travail dans ce qui dépasse le logique, ou, si l'on veut, le pur *formel*. De telles nécessités s'articulent en effet à des « données », à des impératifs, où jouent les contingences : ne fût-ce que celle qui consiste à se livrer à la recherche scientifique, de telle façon et à propos de tel niveau ou champ déterminé. Quant aux « nécessités » à l'œuvre en philosophie, on sait combien elles sont imbriquées et commandées par des choix existentiels, d'où découle d'ailleurs la pluralité inhérente à la recherche toujours récurrente des mêmes problèmes ou mystères — des mêmes questions « philosophiques ».

Si donc, déjà, les raisons théoriques, en philosophie et même dans les sciences non *purement formelles* (non relatives au logico-mathématique, telles la biologie ou la sociologie), n'obéissent pas à des nécessités absolument contraignantes, mais impliquent un ensemble de situations concrètes et de choix contingents, comment ne pas comprendre que, a fortiori, aucune « bonne raison » que l'homme se donne et donne aux autres dans les choix de sa vie ne pourra jamais revêtir la rigidité et l'universalité du *raisonnement* au sens fort et pur du terme ?

Le plus habile et le plus intelligent des logiciens n'arrivera jamais à se prouver ou à démontrer à d'autres qu'il devait faire de la logique ou épouser sa femme : ce sont là des choix contingents, existentiels. Tout ce que l'on peut faire c'est d'en donner de « bonnes raisons » — les siennes, évidemment; celles qui nous apparaissent telles, à nous, *dans notre situation*. Elles possèdent, certes, un certain degré d'universalisation, c'est-à-dire de « rationalisation ». On peut ainsi faire saisir à autrui que l'on n'a pas eu tort; mieux, que l'on a de « bonnes raisons » d'avoir fait ce qu'on a fait. Mais l'on pourrait trouver, sans doute — et l'interlocuteur les trouve souvent — de « bonnes raisons » qui interdisent d'être d'accord . . .

Tout ceci montre qu'à certains niveaux du dialogue humain — si ouvert et si compréhensif soit-il à l'égard de l'interlocuteur —, il est toujours possible, tout en comprenant fort bien les « bonnes raisons » de l'autre, de ne pas les accepter pour soi-même. Ce, sans prétendre, d'ailleurs, pour autant, que le refus soit plus raisonnablement fondé que l'acceptation ! Et si on tentait de le montrer, les « bonnes raisons » avancées dans la discussion ne seraient jamais telles qu'elles emportent nécessairement l'adhésion. Tout homme, en effet, étant donné les choix existentiels que lui confère sa liberté — ou, selon certains, ceux que lui impose

l'instinct ! — sera toujours dans la situation de refuser ce type de rationalité ou de rationalisation; quitte à un autre — et pour les mêmes raisons fondamentales (liberté, instinct) — de les accepter pleinement.

Et en tout cela, il n'est pas question de plus ou moins grande intelligence : l'un voyant et comprenant ce que l'autre ne comprendrait pas ! À égalité d'intelligence, et dans une similaire possibilité de compréhension purement intellectuelle, les engagements concrets, existentiels, porteront l'un à l'acceptation, l'autre au refus.

Nous l'avons déjà souligné plus haut : si la philosophie continue sa vie de questionnement récurrent et toujours divers des mêmes problèmes ou mystères, sans possibilité de conclusions *dirimantes*; si la recherche scientifique elle-même se poursuit indéfiniment à travers la succession de paradigmes qui, tous, font à un moment donné objet d'assentiment, après avoir été objet de discussion, et le redevenant parfois, après coup, à la montée d'un nouveau paradigme; si, en toute cette affaire, sont à l'œuvre des engagements concrets et des « mentalités » parfois irrémédiablement fixées, vouées au refus de la nouveauté et du changement qui s'imposent, par contre, à d'autres; si, enfin, tout cela s'explique *fondamentalement* parce que le scientifique agit, en fait, dans la totalité de son être, de ses choix, de ses hypothèses de recherche, des niveaux ou champs qu'il envisage en fonction de sa mentalité (pour ou contre l'atome, pour ou contre la transmissibilité des caractères acquis, etc. : avant toute preuve scientifique), comment ne pas saisir que le dialogue humain, social, politique, *religieux*, où l'homme entier est questionné et comme saisi, implique une *impossibilité* radicale de preuves, aux sens forts du terme : purement logique ou proprement scientifique ?

Certaines données existentielles concrètes *situent* toujours l'homme en fonction de « conditionnements » de type que, pour faire bref, nous appellerons *culturels*. Or, le scientifique, pas plus que le philosophe, ne parvient à y échapper totalement, bien que chacun, à sa manière, tente de se « déséthnocentrer ». Ces deux affirmations sont de plus en plus corroborées par quantité d'études relatives aux rapports régnant, dans un même être, entre l'idéologique, le scientifique et le philosophique. Or, l'un des éléments du conditionnement culturel en cause est d'impliquer *toujours*, plus ou moins consciemment, une prise de position *donnée*, et, à certains égards, « *toute faite* », relative à la « *question* »-Dieu.

Refus ou *acquiescement* : aucun « milieu » ne parvient à échapper au dilemme; à moins de recourir à un postulat explicite d'*agnosticisme*. Mais celui-ci laisse, logiquement, le problème nécessairement *pendant* — et donc *posé* —, tout en le déclarant, tout aussi nécessairement, *insoluble*. Ce qui permet de le considérer *a priori* comme ne devant plus *raisonnablement se poser* !

Par ailleurs, si tout homme peut sans doute, *dans l'abstrait*, être plus ou moins d'accord avec un constat de *conditionnement*, relatif à « l'hypothèse-Dieu », peu de philosophes, et encore moins de scientifiques semblent capables (non pas intellectuellement, mais *psychologiquement*) de vraiment prendre conscience de certaines conséquences de la situation. C'est là, croyons-nous, un état de fait courant et général qu'il serait souhaitable de soumettre à une analyse de type

« psychanalytique », pour en faire surgir les implications nettement idéologico-affectives.

Une des conséquences que nous voudrions dès lors mettre ici en lumière est celle qui fait que, *a priori* et comme inconsciemment, un esprit va « s'ouvrir » ou « se fermer » à toute idée philosophique qui impliquerait, de près ou de loin, l'existence de Dieu et sa « présence » active dans le monde. L'essentiel sera donc ici *d'accepter, de constater comme un fait* la situation où certains hommes se trouvent *concrètement*, et qui est celle du *refus* de poser la question-Dieu; ce, *en fonction, précisément, d'une sorte de conditionnement* dont ils ne peuvent se libérer que très difficilement.

On peut ainsi refuser Dieu, d'abord, comme *problème* : parce que, philosophiquement, l'idée en semble *a priori* contradictoire; mais *sans que soient mises au jour les racines mêmes d'une telle « conviction » intellectuelle*. Elles sont d'ailleurs souvent de type non proprement philosophique mais plutôt idéologique, avec tous les éléments affectifs que la chose comporte. On peut le refuser aussi parce que l'on est persuadé de son rôle essentiellement et nécessairement perturbateur du jeu strictement scientifique. On peut, enfin, le refuser encore parce qu'il s'agit là d'un problème à jamais insoluble.

Mais, dans les trois cas, la plupart du temps, répétons-le, celui qui refuse le *problème-Dieu* ne se demande jamais avec assez de dépouillement (nous ne disons pas d'honnêteté — elle peut être entière) si les raisons qu'il invoque ne sont pas, par un biais ou par un autre, l'effet du conditionnement culturel du milieu où il a été formé et où il vit. En bref : il ne creuse pas suffisamment (on refuse même parfois de le faire) en direction de racines qui n'ont plus rien de proprement scientifique ou philosophique; liées qu'elles sont à des refus non critiqués, à des choix de valeurs envers lesquelles, certes, on est libre, *mais dont il faut aussi prendre conscience, en tant qu'ils jouent un rôle dans le refus du problème-Dieu*.

Ce qui précède ne doit d'ailleurs pas étonner : chacun sait, en effet, quand il est averti et conscient, combien il est malaisé de ne pas laisser *s'infiltrer le vécu* et le *non-objectivé* à l'intérieur du processus de recherche; surtout en sciences de l'homme. Et, la chose est bien plus difficile encore s'il est question de philosophie, où le choix existentiel doit nécessairement jouer son rôle irremplaçable, puisque la philosophie implique, de soi, liberté et réflexion sur le vécu *total* !

Par exemple, là où quelqu'un refusera à son voisin de philosopher « dans sa foi » religieuse ou chrétienne, il ne se privera aucunement de philosopher abondamment — et c'est son droit — dans sa *non-foi*, dans son refus de la foi. Or, pourquoi cette discrimination de traitement, puisque toute philosophie est choix, en fonction d'une totalité humaine *singulière, vécue* et réfléchie *dans sa totalité* ?

Nous avons dit : « il *philosophe* dans sa *non-foi* (religieuse, en général; ou spécifiquement chrétienne) » parce que, après des millénaires d'histoire religieuse et deux mille ans de christianisme, il est impossible à un homme, conscient et informé, de ne pas avoir à *accepter* ou à *refuser* : religion, en général, ou foi chrétienne, en particulier.

Si l'on accepte ce qui précède, il doit donc apparaître fort clairement que le devoir s'impose à *chacun* de se laisser « psychanalyser » par le voisin d'en face; « psychanalyser » signifiant ici, pour nous, la volonté de se laisser mettre sérieusement en question par l'*autre*; de se regarder, dans la mesure du possible, comme lui nous regarde, *de son point de vue*.

Nous pensons, en effet, que, si une attitude critique, scientifique, de type socio-psychanalytique, alliée à une philosophie nietzschéenne du « soupçon », doit pouvoir mettre en question l'attitude religieuse ou celle de la foi; s'il faut donc permettre à autrui, qui a choisi, contre religion et foi, de les « réduire » *de son point de vue*, il faut aussi que le « réducteur » accepte que sa propre position soit « problématisée », dans les perspectives d'une attitude religieuse et croyante, *effective et vécue*. Or, celle-ci, précisément peut, *de son point de vue à elle*, considérer que l'analyse qu'on a faite d'elle-même est valable à certains égards, mais qu'elle laisse intact et intouché un noyau inviolable de son vécu : irremplaçable et irréductible. *Elle seule, en est juge !* Tout comme, d'ailleurs, l'artiste — dont psychanalystes et sociologues ont découvert les conditionnements touchant son acte créateur — pourra toujours juger son œuvre en fonction de sa structure de beauté. Elle possède son autonomie relative; elle peut être l'objet d'une analyse *intrinsèque* qui n'a plus rien à voir avec celle des scientifiques penchés sur la recherche de ses *conditionnements*. Ces derniers existent, certes, mais ne seront jamais le tout de l'œuvre, pour l'artiste. Celle-ci demeure dans sa vérité propre et l'autonomie relative de ses structures *spécifiques*.

Le religieux en acte, le croyant en acte peuvent, de même, admettre tous les conditionnements que l'on voudra de leurs attitudes intérieures et de leurs comportements externes : ceux-ci ne seront jamais ceux-là. Et le religieux ou le croyant sont seuls aptes à le dire. Ils peuvent donc refuser, *non les conditionnements*, mais le *prétendu* fait que acte de foi et attitude religieuse se résument et se réduisent aux premiers.

Donc, hommes de la religion ou chrétiens ne se reconnaîtront pas, *en totalité*, dans ce dont la psychanalyse ou la sociologie leur feront prendre conscience. « C'est vrai ce que vous dites », répondent-ils, *mais il y a autre chose*. Et cette réaction de l'homme religieux ou du chrétien sera de même nature que celle de l'artiste, du poète ou de l'amoureux : c'est vrai, mais tout n'est pas dit pour autant ! Il y a *autre chose*, qui ne se saisit *que* dans le mystère interne de son accomplissement en partie ineffable et incommunicable. En d'autres termes : *il faut être dans le mystère même* de la poésie, de l'amour, de l'art ou de la religion et de la foi *pour s'en rendre compte*. L'objectivation scientifique, en tant que telle, en est *incapable*.

Mieux : l'attitude religieuse et la foi chrétienne peuvent, du sein de leurs choix électifs et des lumières qu'ils apportent avec eux trouver, au cœur de l'incroyance elle-même (ou de l'agnosticisme), des « pierres d'attente » de leurs structures et — si paradoxale que la chose paraisse — des *fondements* du refus de la religion, de la foi et de Dieu.

Dès lors, on en vient à entrer dans une science déterminée : la théologie (ou au moins la *phénoménologie* et une certaine *philosophie* religieuses). Avec elles, on se

trouve devant un nouveau langage qui a sa syntaxe et sa sémantique propres, auxquelles il faut être initié, comme à toute discipline particulière !

Il importe, pour finir, de remarquer qu'aujourd'hui bien des chrétiens acceptent franchement l'utilité et la nécessité des analyses de la religion et de la foi de type marxien ou marxiste : ce, au niveau qui est le leur et quand elles n'ont pas ou plus la prétention d'exhaustivité qui fut souvent le défaut de multiples tentatives de réductionisme. D'ailleurs, des chrétiens sont actuellement parmi les premiers à réaliser un type non réducteur et vraiment scientifique d'analyses sociologiques de la foi ou de la religion en général. Nous ne citerons ici que l'ouvrage récent de René Coste : *Analyse marxiste et foi chrétienne*. Un réel assainissement du dialogue entre chrétiens et marxistes peut de surcroît se constater. Divers signes : les débats intitulés : *Foi, science, propriété privée*, entre Jean Ladrière et Jacques Milhau; *Débat chrétien marxiste*, entre le chanoine Houtard et Gilbert Mury. Un numéro de la revue *La Pensée* consacre différents articles qui montrent bien le changement d'atmosphère. Nous renvoyons particulièrement à celui de J. Milhau où l'on peut lire :

L'analyse matérialiste de la religion, telle que Marx et Engels ont commencé de la pratiquer, est pour les croyants la meilleure garantie qu'une telle approche de la foi, *dès qu'elle ne la nie pas au nom d'un athéisme spéculatif, qu'elle n'en méconnaît ni les sources ni les composantes*, mais entend en comprendre la nécessité historique et en relever les changements de formes et de sens, non seulement exclut toute lutte pour la destruction de la religion et la coercition des fidèles, mais reconnaît celle-là comme fait culturel, si ambivalent soit-il, et implique l'exigence d'une coexistence, plus même d'une coopération avec les croyants pour une transformation du monde, qui tend à s'imposer de plus en plus avec l'aggravation des contradictions du système capitaliste. En outre, ces principes d'analyse *ne justifient en aucune manière, de la part des marxistes, la clôture sur une explication « exhaustive » de la religion qui ne serait en fin de compte qu'une conception abstraite réduisant son contenu historique et social au simple constat d'un reflet fantastique auquel il n'y aurait plus rien à ajouter* (p. 57).

En contrepoint, il est fort utile de lire les réflexions et mises en garde, aussi profondes qu'actuelles, du Père Valadier dans un article des *Études*. Il insiste en effet, à bon droit, sur tout ce qui est impliqué dans le projet marxiste; lequel n'est pas uniquement d'ordre scientifique et qui implique un certain « rationalisme ». On peut penser que Marx est « le plus haut représentant et peut-être l'achèvement » du rationalisme occidental. Dès lors, si les chrétiens « se bornent à adopter des débris d'analyse marxiste, sans apercevoir le lien de ces éléments à l'approche globale de la réalité historique que propose le marxisme de Marx, ils seront les derniers à proposer comme une libération le vieil esclavage de l'Occidental rationaliste » (souligné par nous)².

2. Paul VALADIER, *Marxisme et scientificité*, in *Études*, 344 (1976), pp. 713-727. — Autres ouvrages précités : René COSTE, *Analyse marxiste et foi chrétienne* (La vie des hommes), Paris, Éditions ouvrières; Jean LADRIÈRE et Jacques MILHAU, *Foi, science, propriété privée*, Cercle d'éducation populaire, cahier 18, Bruxelles, 1965; François HOUTARD et Gilbert MURY, *Débat chrétien marxiste*, Cercle d'éducation populaire, cahier 14, Bruxelles, 1965; Jacques MILHAU, *La religion*, pp. 50-70. — Sur le rationalisme du marxisme, voir Jean LADRIÈRE, « *Marxisme et rationalisme* in *La foi et le temps*, 1975, n. 6, pp. 541-565.

II. DE QUELQUES PRÉALABLES À NOS « APPROCHES » PHILOSOPHIQUES DE DIEU

Tout homme, qu'il soit du nord ou du sud, de l'orient ou de l'occident, est un individu à la foi *conditionné* et *situé*. *Conditionné*, d'abord, par tout un capital physiologico-génétique dont la plasticité est relative et sur lequel nos pouvoirs sont jusqu'ici, eux aussi, relatifs et restreints. Ils existent cependant. Tout homme est ensuite *situé* par rapport à des données historiques concrètes dans lesquelles se marquent les déterminations qui lui sont léguées par ses devanciers et sur lesquelles les possibilités d'assomption ou de rejet, par mutations volontaires, peuvent être beaucoup plus étendues tant en profondeur qu'en élargissement spatio-temporel.

Ceci rappelé, à savoir que l'homme est un être essentiellement « historique », *toujours en évolution*, et dans lequel, individuellement et socialement, s'entrecroisent les fils de la *nécessité* et de la *contingence*, il n'est pas sans importance d'insister, ensuite, sur le fait que, malgré toutes les volontés de changements et tous les efforts accomplis en ce sens, l'homme se trouve, jusqu'ici et sans doute — à moins de cesser d'être ce qu'on appelle à présent un homme —, *assujéti à des « nécessités »*. On ne les dira plus, aujourd'hui, de *nature* (parce que ce vocable a trop longtemps signifié et signalé un manque d'esprit historien ou historique). On les qualifiera donc d'invariants; « *invariants* » de types physiologiques et biologiques, ou « universaux » de types linguistiques ou psychologico-psychanalytiques. À cet égard, une des dernières synthèses des progrès en sciences de l'homme nous semble bien révélatrice³.

Parmi des invariants que l'on pourrait qualifier de « mentaux », ou de « métaphysiques » — dans un sens nullement péjoratif —, on doit mettre en lumière des invariants de type symbolique : l'homme est ainsi fait, ou, mieux, *s'est ainsi fait*, dans son dialogue avec la nature et les autres, qu'il est comme *possédé* par certaines « grandes images » ou « archétypes » (qu'on les appelle comme on veut) qui influencent sa façon d'être et sa manière de s'exprimer. Ce type d'invariants est aujourd'hui recherché et spécialement catalogué, « typé », par diverses sciences de l'homme, telles : l'ethnologie, la psychanalyse, la linguistique, la sémiotique ou sémiologie (selon les termes divers des écoles actuelles). Ce n'est toutefois pas de ceux-ci que nous voulons parler ici, mais bien d'un *invariant* que l'on pourrait qualifier de « moral » ou de « métaphysique » — certains diraient « idéologique » (sans y mettre d'ailleurs une coloration critique).

Cet invariant, profondément et essentiellement humain, celui de l'homme de toujours et de l'homme de demain (sauf disparition de toute trace d'individualité et de personnalité, comme dans un *Meilleur des Mondes* des « alphas moins »), c'est celui que l'on nommera « invariant du *pourquoi* ». Plus profondément et plus

3. Voir l'ouvrage collectif du Centre Royaumont pour une science de l'homme, intitulé : *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels* (Essais et discussions présentés et commentés par Edgard Morin et Massin Piatelli-Palmarini), Paris, Seuil, 1974. À cet égard, on pourrait joindre les travaux bien connus d'Edgard Morin, ou encore ceux de Gilbert Durand ou d'un François Laplantine. Sur les deux derniers nous avons écrit des articles qui ont paru en 1977 dans les revues : *Laval théologique et philosophique* (pp. 145-164) et *Tijdschrift voor filosofie* (pp. 614-628).

exactement : *invariant* de la « recherche de sens » ; lequel implique qu'il puisse y avoir *sens de la vie et de l'être humain*, non seulement collectif, mais aussi individuel.

Il est évident qu'en accédant à la recherche de la mise en lumière et en valeur d'un tel « invariant », on peut et l'on doit — d'abord — s'établir sur le terrain proprement « scientifique ». Cependant, *volens nolens*, le chercheur sera vite conduit, dans ses *prérequis* ou dans ses *conclusions*, aux confins de l'idéologique et du métaphysique (et du moral ou éthique), car il est impossible, en ce domaine, de se *prétendre* « neutre », purement objectif. De telles recherches, en effet, sous un biais ou sous un autre, finissent toujours par impliquer des engagements *existentiels* qui ne sont plus à proprement parler du ressort direct de la science — quelle qu'elle soit. Et, à cet égard, le cas de l'historien n'est-il pas assez révélateur d'un état de chose qui peut aisément se transposer à des disciplines comme l'ethnologie, la sociologie, etc. — et, évidemment, l'histoire des religions ou du « sentiment religieux » ?

L'historien ne peut pas, en effet, être « neutre », parce qu'il lit *toujours* le passé en fonction voulue et connue — dans la mesure du possible — de son présent. De plus, il ne connaît jamais ce présent qu'en fonction même de sa situation, c'est-à-dire de son conditionnement incontestable par ce passé lui-même. Le passé semble donc bien être saisi *à la fois* par un être qui est conditionné par lui et qui en conditionne aussi la lecture par le choix plus ou moins libre de grilles de lectures multiples, parfois « inaccordables » entre elles, mais souvent *incontournables* !

L'historien ne peut donc être *neutre*, parce qu'il influence toujours — qu'il le veuille explicitement ou non —, par ses lectures, *tant* le présent, dont il fait prendre conscience à sa manière (à ses manières), *que* le futur. Toujours « situé », l'historien est toujours aussi *engagé*, et la forme la plus insidieuse — ou la plus naïve de l'engagement caché ou inconscient est celle de l'historien qui se *prétend* (par habileté ou non), ou se *veut* (par naïveté ou non), neutre . . .

Ce danger d'implication, ou, si l'on veut, de « contamination » du *scientifique* par l'idéologique (lequel s'articule normalement aux prises de position « existentielles ») apparaît particulièrement grand, nous semble-t-il, dès là que des chercheurs prétendent « cerner » et « expliquer » *complètement* le « phénomène religieux », soit en histoire des religions ou du « sentiment religieux », soit en sociologie et en ethnologie, soit encore en psychologie et en psychanalyse.

À lire, en effet, des théories, fort en vogue d'ailleurs depuis de nombreuses décennies, il semblerait évident que tout ce qui relève de la religion et du *religieux* doit pouvoir, dans son origine et sa persistance au cours des siècles, se comprendre uniquement en fonction des notions de « manque », de « besoin », de « sublimation », de « frustration », etc . . . Si l'homme n'était pas un être essentiellement désespéré et malheureux, accablé de craintes à l'égard de la nature et de son avenir, la religion n'existerait donc pas ! Or, c'est contre ce type d'explication réductrice ou, mieux, contre son *universalisation abusive* à tout le champ du religieux et à tous les actes de religion que nous voudrions ici vigoureusement

réagir. Ce qui n'implique nullement de notre part le refus de telles explications là où elles s'imposent manifestement — et ce n'est pas rare !

En tout cas, l'homme n'a pas uniquement besoin de *sécurisation*, du fait qu'il est prématuré et affronté à une nature « hostile » : donc par peur du mal et des incertitudes auxquels il se trouve « livré ». Il a aussi un « besoin » (dans un sens tout différent du mot *besoin*) d'*adoration* ! On le voit bien par la vénération actuelle des dieux du stade, ou des vedettes de cinéma et de la politique. C'est un besoin de se donner et d'aimer « quelque chose » qui nous dépasse — même si nous n'en attendons pas la satisfaction de ce qui s'appelle *besoin* dans le sens premier du terme. Besoin, également, — et mieux vaudrait dire *nécessité* — non seulement d'adorer, mais aussi de *remercier* « quelqu'un » pour tant de splendeurs et de beautés répandues dans le monde de la nature, où, comme disait Edmond Rostand, on fait du *luxé* ! Il est, à cet égard, un texte bien révélateur d'André Gide, déjà parvenu à son total et volontaire rejet d'un Dieu transcendant. Il contient ces mots :

La lune à demi pleine planait dans le ciel sans nuage. Pas un bruit, pas un souffle ne troublait la surnaturelle tranquillité de la nuit. Et soudain la beauté du ciel, l'immobile sérénité de la nature endormie, mon être et la petite ombre que je faisais à terre, tout cela m'a paru se fondre dans une immense *interrogation sans réponse* et qui m'étreignait l'âme d'angoisse et de désolation. Oh, j'aurais tout aussi bien écrit : d'adoration et d'amour. Car aucune tristesse réelle n'accompagnait cette angoisse, et la désolation venait de ne savoir à quoi adresser ma reconnaissance éperdue⁴.

À côté, donc, des sources incontestables du *religieux* que peuvent être le besoin au sens premier, et la crainte ou l'insécurité (lesquels engendrent un pouvoir protecteur et sécurisateur « imaginaire », dont les traces se retrouvent dans les religions) ; à côté — et par delà — ces causes, il existe des sources du *religieux* d'un autre ordre. Un tel religieux se fonde sur les limites *intrinsèques* de l'homme, relatives à la complétion et à la réalisation de désirs qui ne sont pas limités mais bien infinis : *désir* qu'il existe un « quelque chose » d'adorable *pour lui-même*, au-delà de toutes les réalités à « visage déterminé », et donc limité⁵ ; *nécessité* dans laquelle l'homme, aussi, se trouve, de remercier l'auteur de tant de beauté dans la nature.

4. *Journal, 1939-1942*, Paris, Gallimard, 1946, p. 162, du 27 septembre 1941. Dans un sens voisin, mais plus explicite encore : souhait que Dieu existe, besoin de le remercier et de le louer. Voir les écrits de Katherine Mansfield. Ils sont révélateurs. Voir notre article : *Katherine Mansfield. Son attitude devant le « grand fait humain »* in *Orientations* (revue qui disparaît avec la guerre de 1940'), octobre 1937, pp. 32-45. Quant au témoignage de Claudel, auquel nous faisons allusion plus loin, c'est dans de multiples endroits — et les plus divers — de son œuvre qu'on les trouve...

5. À la base de ces lignes et comme leur *fondement ultime*, mon lecteur théologien retrouvera des positions capitales et libératrices de saint Thomas d'Aquin, relatives aux rapports nature/surnaturel, et dont la principale est sans doute, à la fois : que la grâce suppose la nature et que cette dernière lui est *ordonnée intrinsèquement* par ce qu'il appelle une « puissance passive » (*potentia passiva*) au surnaturel. L'initié sait qu'elle se distingue de toute puissance *active*, c'est-à-dire de toute possibilité humaine d'agir, pour se donner, de soi-même, le surnaturel. Puissance *passive* signifie donc : « ouverture à », « relation intrinsèque à » la surnature. Elle marque intrinsèquement la nature (avec la notion de *désir naturel* du surnaturel). Nous ne pouvons ici entrer dans le détail. Mais, comme le disait le P. Louis Charlier après le P. Martin (deux dominicains) : à certains égards et vu la puissance passive au surnaturel, la surnature est naturelle, puisque la nature lui dit ordre !

Sentiment, enfin, d'un certain pouvoir créateur que ressent en lui l'artiste, et dont il éprouve parfois très consciemment, qu'il est, par lui, dépassé et comme « conduit »⁶.

Au fond, un certain *sens* de la limite *personnelle* et des limites *des êtres*, lié à un désir illimité de beauté, de don de soi, d'adoration, d'amour, voilà un des côtés paradoxaux, *indéniable*, de l'homme : un *invariant*, en fonction duquel il est possible — pour qui le veut et le tente — de référer soi-même et l'ensemble du monde à *Ce Qui* les dépasse et en est la source féconde. Tout cela étant donné — répétons-le — *en marge* ou, plus exactement, *par delà* tout autre besoin et tout désir de « sécurisation ».

C'est en fonction de ce désir illimité, non récusé et *non réduit au simple besoin*, que l'homme *peut*, croyons-nous, s'ouvrir à l'*acceptation* d'un Dieu vers lequel il se sent alors en marche. Il y est comme *dynamisé* par la profondeur et l'illimité même de son désir; non par les *manques* de ses besoins ou les *craintes* dues à sa situation existentielle de « déréluction ». C'est sur cela, aussi, que peut se greffer la foi en Jésus-Christ. C'est sur cela enfin que, la possédant déjà, il est possible et *nécessaire*, pour le chrétien, de l'épanouir et de l'étoffer, de l'approfondir et de la tourner en amour plus exigeant, plus fécond.

Le « fond » humain, détecté ici au nœud de la *limitation* des possibilités *actives* et des *illimitations passives* du désir qui se tend vers un objet « en creux », telle est donc, d'un certain point de vue, la base d'une approximation vers Dieu et vers la foi en Jésus-Christ. Tel est, d'un autre point de vue, le terrain d'articulation et de fécondité nécessaire d'une foi *déjà possédée*, mais qui doit s'épanouir sur le terrain ainsi découvert : *à la fois*, par la bonne volonté intelligente et par le don de Dieu que les chrétiens appellent « grâce ».

Ces préalables étant posés, on peut comprendre comment nous est venue à l'esprit l'idée de partir du désir et de l'amour humains ou, plus exactement, de leurs *expressions* multiples, afin de tenter une approche vers Dieu : les expressions en cause pouvant aller de la poésie et de textes mystiques à tous les chefs-d'œuvre d'un art authentiquement religieux — que Dieu y soit nommé ou non —, et dont l'histoire est remplie depuis des millénaires.

Pour être saisie au niveau où nous la situons vraiment, une telle voie vers le Divin exige cependant de nouveaux préalables, car faire appel, sans plus, à l'amour, au désir de la beauté infinie, à l'adoration, etc., ne peut suffire à cerner la démarche que nous voulons proposer. Aussi bien, sommes-nous forcé de faire un retour en arrière pour confier au lecteur la progression qui fut la nôtre avant de parvenir à l'*essai* dont il s'agit de l'entretenir.

Dans un travail paru en 1962 : *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu* (Paris, Desclée de Brouwer), j'avais proposé un cheminement qui reprenait, dans ses structures, des éléments anciens, mais qui les agençait différemment. La « donnée » de départ était d'ailleurs nouvelle : le *fait scientifique* et les nécessités

6. Voir Jean STAROBINSKY, « Psychanalyse et littérature », in *La relation critique* (Essais), Paris, Gallimard, 1970, pp. 155-341.

internes qui y sont à l'œuvre; fait dont on n'avait pratiquement pas exploité les implications philosophiques pouvant conduire à Dieu.

Je parlais donc, *très intentionnellement*, d'une des grandes réalités modernes : la science, source de techniques — dont elle est, en retour, inséparable; les techniques étant elles-mêmes, à leur tour, à la base des transformations radicales et parfois spectaculaires du monde et des mentalités contemporaines. Or, si je prenais la science comme base de départ, c'était surtout pour éviter, en partant d'une œuvre proprement et strictement humaine, de prêter le flanc à toutes les attaques (classiques depuis trois siècles environ) dont les traditionnelles « voies » par la causalité efficiente ou finale avaient été l'objet. J'ai exposé tout cela dans mon livre et je n'y reviendrai pas ici.

Cependant, depuis longtemps je caressais le projet d'exploiter un filon parallèle à celui des implications de l'acte scientifique; à savoir : celles d'une autre activité d'homme, dont la « fonction » est capitale et qui lui est congénitale : l'art. Il s'agissait donc, à nouveau, de se référer à quelque chose qui paraissait uniquement dépendre de l'homme et où éclate particulièrement sa créativité propre, afin d'en dégager les implications philosophiques qui permettraient, elles aussi, de cheminer vers un *Ailleurs*, qui serait peut-être : *Quelqu'un*.

En même temps, je sentais de plus en plus l'urgente nécessité de réagir avec force contre des opinions très en vogue, même chez des chrétiens, et qui tentent d'établir qu'aujourd'hui Dieu ne peut plus être « rencontré » sur les chemins du monde, puisqu'aussi bien l'optique scientifique les a parfaitement « démythifiés » et « sécularisés ». Il me paraissait donc nécessaire d'insister sur le fait que la perspective scientifique était loin d'être la seule, et que la beauté du monde, malgré son « désenchantement » (comme disait Weber), pouvait toujours pousser à dire, avec David : « les cieux chantent la gloire de Dieu » ! C'était là sans doute aller à contre courant : mais qu'importe puisque, malgré tout le respect dû à Pascal, il faut penser que son : « le silence de ces espaces infinis m'effraie » ne fait appréhender qu'un aspect du monde : celui où le Premier Moteur d'Aristote est absent et où l'homme s'apparaît à lui-même comme le fruit du Hasard. Or, à nos yeux, comme à ceux de tant d'artistes ou de philosophes — tels Schelling, Heidegger, ou Piguët et Dufrenne, après eux —, une certaine Parole n'est pas absente de la nature : le tout étant d'être à l'écoute de son Mystère.

Que l'homme ait mis le pied sur la lune et qu'il envoie ses sondes sur Mars ou Vénus, n'enlève, en effet, rien à la splendeur de l'univers, à sa beauté, à sa profondeur. Et combien de contemporains, loin des machines et des villes, ne tentent-ils pas un retour à une nature dont ils sentent de plus en plus qu'elle n'est pas seulement une réalité à dominer pour en tirer profit, mais aussi une réalité dont ils éprouvent, à nouveau, la fascination. Les scientifiques ne sont d'ailleurs pas les derniers, notons-le, à les avoir conduits à un tel sentiment !

Une porte reste donc ouverte sur un monde où le ciel étoilé, la mer, les arbres, la lumière peuvent encore nous parler de Quelqu'un. Dès lors, plus je réfléchissais et plus il m'apparaissait qu'une voie d'approche vers Dieu en fonction de la beauté, *où qu'elle se trouve*, était toujours possible et même s'imposait plus que jamais.

La raison majeure de ce choix pouvait d'ailleurs s'expliciter comme suit : par cette voie du beau ou, pour parler comme Malraux, d'une certaine « spiritualité », il m'apparaissait que Dieu n'arriverait pas au bout d'une argumentation où on l'aurait *imposé* comme un « remède », à nos infirmités, à nos angoisses : une espèce de « Touring-Secours de l'Humanité en détresse sur l'Auto-route de l'Histoire » ! En effet, avec la perception de la beauté dans la nature, ou du « spirituel » dans l'art et de leurs implications, on prenait, *comme base*, des expériences de plénitude humaine, de créativité ou de contact exaltant avec des réalités authentiques. Il était donc possible de compter alors sur le dynamisme enrichissant du point de départ pour conserver une allure positive à toute démarche intellectuelle qui s'y originerait. Tandis qu'un certain dolorisme peut toujours fausser les tentatives d'aller à Dieu par la souffrance ou par tout côté négatif de l'expérience humaine. Ne risquent-elles pas, d'ailleurs, de prêter facilement le flanc aux objections classiques relatives à la religion, opium du peuple, ou, encore, à toutes les critiques qu'un Nietzsche élevait contre un christianisme de malades et de gens sans taunus vital.

En bref, donc, je voyais clairement qu'il fallait aller à Dieu, non à partir d'un échec humain, d'un manque, d'un besoin dans le sens premier du terme, mais, au contraire, d'une plénitude : celle des *expériences de la beauté et de la « spiritualité »*. Les *expressions* multiples et variées de telles expériences permettent en effet, pour peu qu'on y soit *attentif* et *sensible*, d'en percevoir les implications essentielles. Car, le rayonnement du spirituel et de la beauté saisis à un certain niveau, engendre normalement avec lui les réactions suivantes : joie, plénitude, impression de richesses qui viennent d'Ailleurs. Il entraîne avec lui le désir d'un approfondissement sans fin, le besoin mystérieux du « merci » et de la louange, face à des dons gratuits.

Dans les réflexions sur mon projet de cheminement vers Dieu à travers les expressions du spirituel et du beau, j'étais également frappé par tant d'œuvres d'art, venues de tous les horizons du Musée Imaginaire, et où s'incarne un Message, où se prononce une Parole perceptible à ceux-là qui savent écouter : fresques romanes ou icônes, images de Bouddha, de Bodhisattvas ou de moines en méditation, dont le regard tourné vers l'intérieur semble fixer l'Invisible. Tant de « silence » — et de silence plein — fait en effet éprouver une qualité de « sacré », où se mêlent la paix, l'adoration et l'amour. Il me semblait que le contact s'y établissait avec « Quelque chose » qui, sans dire son nom, était cependant *Quelqu'un* : Quelqu'un dans lequel le soi personnel, en s'oubliant lui-même — mais sans se perdre —, trouvait enfin son Centre, grâce à l'Unité d'une connaissance et d'un amour ineffables⁷.

7. Certes, Claudel faisait remarquer que maints Bouddhas donnent l'impression d'un repliement sur soi qui lui paraissait une *erreur* et une *faute*. Mais, lui, qui avait si bien saisi le sacré de l'art japonais, ne semble pas avoir su vaincre une espèce de répulsion en face de l'art de l'Inde, de ses dieux ou de ses bouddhas. Et cette horreur des « idoles » l'a empêché de saisir ce qu'il y avait d'authentique spiritualité et d'extraversion dans l'amour et la paix de tant de visages tournés vers l'intérieur, dans une « jouissance » dont l'*Autre* est loin d'être absent, puisqu'il en est la cause et l'objet. C'est qu'en effet une telle intériorité n'est pas close, et à travers son silence se font sentir et l'adoration et l'amour.

De telles œuvres, où religion et art sont inséparables me paraissent, dès lors, le contre-poison, l'antidote des sentiments qu'éprouvent tant de contemporains, pour qui le sacré, le divin, ont disparu; pour qui : Dieu est mort. N'y avait-il pas en elles, en effet, comme le reflet d'un Autre Monde : celui où la lumière et l'amour sont les plus forts. Et n'était-il pas merveilleux de les rencontrer dans tant de civilisations ou de cultures différentes, comme si, vraiment, on se trouvait là face à un *invariant* humain, face à un *existential*. Dans de telles œuvres il y avait, à mes yeux, évocation et invitation du divin : « monstration », mais nullement « démonstration »; appel à une liberté, non point contrainte (voir *Appendice I*).

Il m'apparaissait dès lors également combien l'expérience du beau, du « spirituel » était liée, consciemment ou non (dans des œuvres d'art de type religieux ou profane — peu importe —) à des éléments que l'on qualifierait spontanément de mystiques ou de religieux. D'ailleurs, l'art à sa naissance n'était-il pas inséparable du religieux et du mystique ? Trois domaines semblaient donc soudés l'un à l'autre en une espèce de faisceau où se trouvaient entrelacées : la fonction religieuse et mystique, la fonction esthétique, enfin la fonction créatrice de symboles et de mythes, qui travaille les deux autres. Une telle réunion n'avait rien d'artificiel et pouvait se vérifier souvent au cours de l'histoire de l'humanité.

De plus, l'un des faits les plus saisissants que l'on pouvait remarquer aujourd'hui n'était-il pas que, là où l'expérience religieuse et mystique, au sens propre des termes, semblait avoir disparu sous l'influence de la visée scientifique et technique des sociétés industrielles, certaines expériences artistiques ou esthétiques finissaient par revêtir — presque nécessairement — des harmoniques propres à la religion ?

Elles semblent se révéler comme des produits de remplacement indispensables aux yeux de tous ceux-là — et ils sont de plus en plus nombreux, surtout parmi les jeunes — qui ne se sentent ni comblés, ni même satisfaits par les religions et les mythes contemporains : la Science, la Technique, le Progrès, le Parti, etc. Et il faut ajouter encore que de telles expériences esthétiques se colorent souvent des teintes d'un mysticisme frelaté, apportant avec soi la drogue et ses manières propres de retrouver le Paradis Perdu ! Avec ou sans drogue, en tous cas, quelque chose se cherche. Il existe une volonté de fête collective où la créativité serait dominante, en vue d'instaurer des rites et de nouveaux mystères. Ceux-là où la beauté des corps et des décors, des formes et des couleurs, des danses et des musiques permettrait encore aux hommes de vivre dans la joie et la jubilation !

Le lecteur pourrait ici me reprocher de tout mêler dans des descriptions sans rigueur ! C'est que, avant de proposer des voies d'approche de Dieu par la beauté ou la « spiritualité », et les multiples *expressions* de celles-ci, j'ai voulu qu'une certaine amplitude et diverses « résonnances » soient conférées aux mots : « expérience du beau ou du spirituel », ainsi qu'à ceux de : « expressions d'une telle expérience dans les œuvres d'art ». Il faut, à nos yeux, les prendre dans la richesse des diverses « harmoniques » dont elles sont imprégnées. Mais, ceci posé, il est temps d'apporter enfin les distinctions et précisions nécessaires à la compréhension du projet qui nous anime.

« Partir de la beauté pour cheminer vers Dieu », cela peut faire allusion à plusieurs mouvements d'approche différents.

Un premier consiste en cette remontée de type platonicien mise en œuvre, de façon très personnelle par saint Thomas, dans sa quatrième « voie ». On part des beautés naturelles limitées, pour postuler *la* Beauté infinie, transcendant la Nature, et dont les autres participent. Cette voie est strictement métaphysique et correspond à celle où il est « remonté » des vérités vers *la* Vérité, des bontés vers *la* Bonté.

Un second mouvement pourrait s'esquisser en référence à la fonction essentiellement créatrice d'œuvres d'art où la beauté et la « spiritualité » affluent. C'est qu'en effet la créativité humaine comporte d'indéniables aspects de « dépendance » ; si l'on veut de : « référence » à *Autre chose*, autour de quoi l'idée d'*inspiration* tourne — souvent maladroitement, d'ailleurs —, indiquant bien, cependant, que le créateur humain crée par la grâce d'un Autre dont il est comme l'instrument.

Le troisième mouvement d'approche, enfin, se réaliserait, lui, en fonction des *expressions* mêmes de la beauté et de la spiritualité que sont les *œuvres d'art*. Celles-ci deviendraient dès lors des *témoins* d'un certain contact avec l'Invisible. Contact impliquant l'admiration, l'amour, le don de soi, l'adoration, la joie, la paix ; une certaine effervescence de l'âme jubilante, une ineffable quiétude se réalisant dans un silence qui n'est pas vide, mais plein d'une *Parole*, d'une Interrogation, d'un Appel, aussi mystérieux qu'indéniables.

Il est évident que, dans les trois cas envisagés s'impose, d'abord, une qualité déterminée d'attention et d'écoute des choses, une ouverture spéciale du regard porté sur elles. Or, certains êtres n'en sont *pas*, ou *plus* capables, pour des raisons que nous n'avons pas ici à développer : raisons personnelles ou raisons sociales. Avant tout, il faut donc que le monde beau et les œuvres d'art *fassent problèmes*, soient abordés dans les perspectives adéquates. Il est clair également que les approches de Dieu comme celles que l'on vient d'évoquer exigent, sinon une grande culture, du moins, une grande « avidité », une profonde réceptivité à l'égard des beautés de la nature et des œuvres du « Musée imaginaire » qui est de plus en plus à la portée de tous.

Les distinctions et précisions que nous venons d'apporter permettent de mieux cerner à présent notre projet.

8. À cet égard, il semble que Matisse soit un exemple à la fois discret et révélateur. On lui disait, à propos de la chapelle de Vence : « Vous pouvez être fier » ! À quoi il répondit : « Je suis content, mais je n'ai jamais été fier de ce que je faisais. Chaque fois que j'avais fait tout ce que je pouvais avec mes dix doigts, quelque chose venait l'achever, *qui ne dépendait pas de moi, qui venait d'ailleurs* » (souligné par nous). — « Il faut, ajoutait-il, faire tout ce qu'on peut et, au moment où tout est fini, quelque influence céleste vient pour tout terminer. Mais cela ne nous servirait pas pour la prochaine fois. Ayez confiance mon cher, ça viendra en route ». (Propos rapportés par le Père Couturier dans son livre : *Se garder libre* (« L'art et Dieu »), Paris, Cerf, 1962, pp. 116-117. Le même P. Couturier cite dans son ouvrage (p. 63) la réflexion suivante de Matisse : « Si je crois en Dieu ? Oui, quand je travaille, quand je suis soumis et modeste ». Sans commentaires !

Tout d'abord, il n'est pas dans nos intentions de « concrétiser », si l'on peut dire, la quatrième voie de saint Thomas en marquant les jalons qui pourraient conduire à la *Beauté Unique et Infinie*, à partir de multiples beautés finies dont le monde est « peuplé », et auxquelles, d'ailleurs, la science la plus contemporaine elle-même nous a rendus particulièrement sensibles par les voies d'investigations qui lui sont propres.

Telle que nous la proposons, l'approche est bien plutôt dans le second et le troisième mouvements ci-haut décrits. Dans l'un, en effet, il s'agit de se fonder sur des implications (d'ordre strictement philosophique) de « réalités » très concrètes qui sont décelables comme étant à l'œuvre dans la *création* de type esthétique — ou si l'on préfère : *artistique*. En bref : tout comme dans notre *Essai* de 1962 il était question d'un cheminement vers Dieu en fonction des implications de l'acte *scientifique*, il s'agit maintenant des implications de l'acte esthétique ou artistique⁹.

Dans l'autre mouvement, par ailleurs, il est essentiellement tenté de remonter jusqu'à Dieu, à partir d'un certain « musée imaginaire » composé d'œuvres d'art. Il s'y « lit » un certain « acte » d'adoration et d'amour dont les implications, d'ordre elles aussi *strictement philosophique*, devraient permettre de saisir « quelque chose » qui est au-delà de l'amour et de l'adoration, et qui en est la nécessaire, réelle et vivante *Source* : un « quelque chose » qui serait *Quelqu'un*.

III. DES ŒUVRES D'ART EN TANT QUE TÉMOINS D'UN « CONTACT » AVEC L'INVISIBLE

Nous croyons qu'une certaine connaissance de Dieu, de type spécial, et où ne joue pas explicitement la *révélation* — bien que l'on doive *penser* que la grâce y soit à l'œuvre —, *pourrait* s'appeler connaissance « esthétique-affective ». Elle est la *résultante* d'une prise de conscience de l'amour et de l'adoration suscités en nous à l'égard du Divin par la saisie de sa beauté, où qu'elle puisse être, et quels que soient les moyens d'entrer en contact avec Lui.

Saint Thomas a été très sensible à un type de connaissance, à *base d'affectivité*, et dont la caractéristique principale est qu'elle s'agit d'une saisie de l'objet à connaître *par la conscience même de l'amour que cet objet suscite en nous* : « Je sens la présence de mon bien-aimé au mouvement de mon cœur », disait saint Bernard.

Or, le propre d'une telle connaissance est qu'elle révèle non seulement la *présence* de l'objet aimé, suscitant l'amour, mais aussi *quelque chose* de ses

9. Voir *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu. Essai sur le fondement ultime de l'acte scientifique* (Museum Lessianum, n. 50 — Préface de Dominique Dubarle), Paris, Desclée de Brouwer, 1962. Nous avons repris cette approche sous un biais spécial dans quelques pages intitulées : *Nécessité d'un ultime « retour au fondement » de la vérité*, in *La vérité*, Actes du XII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Bruxelles-Louvain 1964, Louvain-Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1965, pp. 53-58. Une tentative de vulgarisation en est faite dans : *Est-il raisonnable de dire : Dieu existe ?*, in J.-D. Robert : *Difficulté de croire aujourd'hui ?*, pp. 187-218.

« qualités intrinsèques ». C'est qu'en effet, comme l'explique profondément saint Thomas : alors que la connaissance de raison — si l'on peut dire, pour faire vite — « attire », en quelque sorte, l'objet *en nous* (ce qui est très net dans le cas de la connaissance abstractive; en science, par exemple, on connaît par « modèles » construits), la connaissance par affectivité, elle, est *réaliste* et se termine « dans » l'objet aimé. C'est l'objet aimé, en effet, qui cause l'amour directement, c'est-à-dire qui nous affecte de telle sorte que les mouvements de notre cœur sont, vraiment, le résultat de son influence : l'amour blesse, dit-on; il y a des « blessures d'amour ». Exemple de la différence entre les deux types de connaissance : une mère peut être docteur en médecine et, *scientifiquement*, juger son enfant légèrement malade, d'après les symptômes classiques, *objectifs* : fièvre, etc. Toutefois, son amour, lui aussi, a sa « voyance », et, à l'état affectif de l'enfant, à son comportement que seul l'amour peut ressentir, elle devine que quelque chose de grave se passe en lui.

D'ailleurs, si l'amour a sa « clairvoyance », la haine a aussi la sienne. On peut être blessé par une conduite qui déclenche la haine, et cette haine peut permettre de deviner l'ennemi, de le connaître efficacement et de façon réaliste, si bien qu'il s'y révèle *autrement* qu'à l'aide de tests ou d'autres « instruments » de la psychologie expérimentale.

Ce qui mérite également d'être souligné, c'est combien saint Thomas insiste sur le fait que la connaissance « de raison », ou « raisonnante », est *toujours* inadéquate à la saisie d'un objet qui la *dépasse*, tel Dieu, dont la transcendance est infinie, et que nous ne connaissons qu'à l'aide de concepts *irrémédiablement* déficients. Ils risquent donc, *toujours*, de « rabaisser » Dieu à *notre* mesure, si nous n'employons pas à leur égard la négation de leurs limites intrinsèques. Au contraire, l'amour *étant causé par l'objet et se terminant à l'objet, dans sa réalité même*, ne comporte pas un type d'abstraction rapetissant tout à notre aune. De telle sorte que la connaissance de Dieu par l'amour va plus loin que toute autre connaissance « raisonnante ». Quelque chose de la grandeur de Dieu, de sa bonté, de sa luminosité, « passe » ainsi, si l'on peut dire, beaucoup mieux et de façon moins déformée. En conclusion, saint Thomas affirme qu'un Dieu *aimé* est connu de façon plus efficace qu'un Dieu simplement connu au bout des raisonnements, puisqu'ils emploient tous des concepts incommensurablement inaptes à l'infinité des « qualités » divines.

Si l'on a bien compris ce qui précède, il est possible de faire un pas de plus. Il est évident que, pour celui qui aime et qui a l'expérience de son propre amour, la « devination » de l'aimé ne fait pas de doute; il est là, et le cœur m'en révèle quelque chose; quelque chose de peut-être ineffable, mais que je *ressens* intensément; que ce soit dans l'amour humain ou dans l'amour divin. Par ailleurs, dans l'un ou l'autre cas, l'écrit ou la parole, le poème ou le chant, peuvent *exprimer* l'amour et *révéler* ainsi à d'autres « quelque chose » de l'objet aimé : tous les chants d'amour profanes, comme tous les écrits de mystiques, durant tant de siècles, nous permettent donc de saisir, nous-mêmes, « quelque chose » de l'objet aimé, *à travers de tels témoignages expressifs*. Ils sont en effet *révélateurs* d'un contact indéniable avec l'objet, quelle que soit, par ailleurs, l'interprétation parfois réductrice que

d'aucuns pourront en faire à l'aide de l'instrument sociologique ou psychanalytique. On y reviendra dans la suite. Disons simplement, au stade où nous en sommes de notre propos, que ces expressions diverses nous livrent « quelque chose » de l'objet qui fut aimé. Les écrits ou les chants, par leur grandeur et leur intensité mêmes, témoignent de la grandeur et de la beauté de ce qui fut aimé.

Avant de poursuivre, nous voudrions poser ici une distinction capitale entre, d'une part, le type de connaissance qui peut se révéler à travers les expressions auxquelles nous avons fait allusion et qui, dans le cas du Dieu aimé, nous le révèle donc en lui-même et, d'autre part, la connaissance de Dieu de type *philosophique* ou *théologique*, dont le caractère propre est de se réaliser dans et par (entre autres) le raisonnement. En gros, disons donc que la connaissance de Dieu du premier mode réalise un type de saisie *incomparable*, même lorsqu'il est *indirect* : c'est-à-dire en fonction des expressions concrètes de l'amour qui se dit ou se chante, ou, encore, qui éclate dans un art comme la musique et la peinture : Musique de Bach, icônes, ou encore, fresques romanes où se traduit la majesté du divin . . .

Nous distinguons donc *absolument* les deux genres de connaissance, de telle sorte que le type d'*approche* de Dieu, qui sera l'objet essentiel de notre propos et où nous remonterons à Lui à partir des témoignages d'amour dont l'humanité a semé sa route, se verra lui aussi distingué d'une remontée vers Dieu à partir de la *nature*, en tant que belle. Nous croyons, en effet, qu'il y a un chemin vers Dieu que l'on pourrait qualifier de *quatrième* « voie » de la beauté : elle ne part pas directement de l'amour humain de Dieu, mais, formellement, de la beauté de *ses œuvres à Lui*. Elles le révèlent donc aussi, mais d'une autre façon que par la « voie » de l'amour. C'est cette voie de la beauté qu'exprime le psalmiste qui s'écrit : « coeli enarrant gloriam Dei » ! Une telle gloire de Dieu, ainsi découverte par la beauté, ne peut pas d'ailleurs ne pas mouvoir, à son tour, l'amour. Par là, aussi, les œuvres, les chants ou autres expressions d'art qu'un tel amour suscite deviennent, à leur tour, des voies d'approche de Dieu *par affectivité*. Concrètement : c'est spontanément que l'être humain peut passer et passe, de fait, du « saisissement » devant la beauté de la nature à une hymne de ferveur où *se manifeste l'adoration amoureuse*. Comme disait Claudel : « Le plus grand moteur de poésie est l'adoration ». Et, à travers les poèmes de jubilation et d'admiration amoureuse, « quelque chose » de la grandeur de Dieu peut ainsi se faire, comme aurait dit Pascal, « sentir au cœur ».

Si l'on veut donner tournure d'« approche » valable et *universalisable* au cheminement vers Dieu par la connaissance affective, il faudra lui trouver une base objective et universelle. Or, nous la possédons, précisément, dans toutes les expressions de la mystique, de la poésie et de tous les arts qui animent le long cheminement de l'humanité à travers les siècles. Il y a là, accumulées dans nos bibliothèques ou dans nos musées imaginaires, des traces du passage de Dieu dans les cœurs : ce Dieu pouvant être nommé de son Nom, ou restant un Divin vers Lequel, sans trop expliciter ce qu'Il est, montent la louange et l'amour des hommes.

Notre propos, toutefois, n'entend pas viser ici les expressions *écrites* de l'approche de la Divinité, *nommée ou non*, mais le capital plus proprement artis-

tique où, sans écrits, mais par le *symbolique* de la couleur et des formes, s'est exprimé quelque chose de l'amour divin, saisi ainsi dans son mystère, et provoquant l'extase amoureuse. Il y a là, en effet, un capital *symbolique concret*, où, sans parole, s'est dit « quelque chose » du Divin. Nous parlons volontairement du *Divin*, parce que beaucoup d'expressions symboliques de l'histoire de l'humanité nous laissent forcément dans l'*indéterminé*, en ce sens que : ce qui est atteint est bien *présent*, qu'il est grand, beau, digne d'adoration, et provoquant un amour qui s'exprime, *mais sans que son Nom soit, par là, révélé*; permettant, donc, toutes les « ouvertures » et les « explicitations » que les chrétiens attribueront à bon droit à la révélation.

Ce qu'il importe toutefois de souligner encore, c'est que, à nos yeux, *toute* expression vraie et réelle des « blessures d'amour », dont la trace est restée dans une œuvre d'art, *suppose la grâce* : il n'y a qu'un seul Dieu; et, seul, Il meut à son amour. La thèse de saint Thomas nous paraît ici capitale : tout homme, concrètement nommé ou nommable, dans l'Histoire de l'humanité, est *toujours* un être qui a accepté ou qui a rejeté la grâce : celle que Dieu, par des voies multiples — et hors de l'Église —, peut lui conférer et lui confère de fait. Si bien que *toute* trace d'amour et d'adoration, révélatrice de Dieu, de sa grandeur et de sa beauté (même si son Nom n'est pas prononcé, ni celui de Jésus-Christ) est, *en réalité, effet de sa grâce*. Ce qui peut donc s'y lire sera vraiment *reflet du Dieu vivant*, dont Jésus-Christ est le témoin, d'une manière ou d'une autre, et par Lequel *tout* homme est sauvé.

Pour fixer les esprits sur ce qui nous paraît, particulièrement, être témoin des « traces » du Divin, se révélant à travers les expressions esthétiques de l'amour et de l'adoration, de l'extase et de la louange, nous nommerons surtout un ensemble varié, mais *structurellement* très proche, d'œuvres de la peinture ou de la sculpture. Nous eussions pu aussi nous fonder sur des œuvres musicales, mais la chose apparaît plus délicate, moins aisée à mettre en œuvre. Rappelons-nous, toutefois, qu'un Gabriel Marcel, très sensible à cet art, nous a explicitement confessé tout ce qu'il devait, dans son « socratisme chrétien », au grand Jean-Sébastien Bach, incomparable témoin des traces de l'amour et de l'adoration jubilante dans une âme de foi.

Nous nous proposerions donc, quant à nous, la sculpture, et, plus particulièrement encore, la peinture. Nos témoins de base pourraient être alors groupés de la façon suivante et où se côtoient, d'ailleurs, des œuvres nettement chrétiennes ou d'autres, influencées par l'hindouisme et le bouddhisme par exemple. Nommons donc : tout ce monde symbolique des chefs-d'œuvre qui vont de l'art chrétien des mosaïques anciennes jusqu'aux réalisations romanes ou à celles de Byzance et de la Sainte Russie des icônes. Ajoutons-y cet univers immense, hindouiste ou bouddhique, de la sculpture et des fresques qui peuplent le monde de l'Inde, du Thibet, de la Chine et du Japon, sans oublier tout ce qu'apporte l'art, Cingalais, Khmer (Angkor), Javanais (Boroboudour) ou Thaïlandais... Répondant en effet, à leur manière, à la figure du Christ, aux anges, aux saints de l'art chrétien, n'y trouvons-nous pas tant de « divinités » où s'incarne la grandeur, tant de Bouddhas et de Bodhisattvas où se lit l'extase d'un contact avec le Divin,

tant d'Apsaras qui l'entourent et expriment sa grandeur et sa beauté dans des vols où les voiles colorées répondent aux ailes de nos anges chrétiens . . .

Or, tant d'expressions d'attitude muette et comme perdue dans l'Ineffable, tant de jubilations, ne sont pas le fruit du néant ! Elles témoignent, à leur manière, d'une expérience de contact avec le Divin; contact qui, créant cet état d'âme extatique, adorante et amoureuse, signale une Présence, une Grandeur, une Beauté. Adoration et amour sont ainsi à nos yeux, pour les raisons avancées plus haut, révélation de la Beauté et de la Bonté de l'Objet aimé qui les cause.

Certes, le « capital » énorme que nous prenons ici comme témoin du *passage* de l'Amour de Dieu chez les hommes, et donc révélateur de sa présence, de sa Lumière et de sa Grandeur incommensurables, est éminemment un « matériel humain » qui, comme tout autre, se prête donc aux grilles de la lecture des différentes sciences de l'homme. Nous sommes donc loin de nier le fait, et nous croyons que ces dernières ont, *toutes*, le projet et le devoir de révéler, à *leur niveau spécifique et propre*, quelque aspect indéniablement humain du « capital » en cause. Nous demandons seulement au scientifique de nous permettre, à nous, d'y employer nos « lunettes », pour y découvrir des éléments profondément humains, eux aussi, *même si les sciences humaines proprement dites n'ont ni mission, ni ambition de les mettre en lumière*. Pour elles, d'ailleurs, c'est à juste titre, car ce serait là un mélange de genres inacceptable et infécond. Mais, de ce que les sciences de l'homme ne *veulent* et ne *peuvent* pas se joindre à nos recherches; du fait même qu'à un certain point de vue ces dernières peuvent leur paraître « non sens », dès là qu'elles ont cédé à un certain *scientisme réducteur*, il ne faut pas tirer de conséquences indues. Simplement, nous aurons à être prudents, afin de ne pas aller chercher un type de « réalité » dépassant la recherche scientifique, là où celle-ci, précisément, explique *parfaitement* les choses à *son niveau*. Concrètement, ici : certains phénomènes impliqués dans le « religieux », et repérables dans le monde humain, aussi bien en Occident chrétien que dans l'Orient ou l'Extrême-Orient. Tout cela montre, évidemment, que nous sommes ici placés, nécessairement, devant les ambiguïtés et les choix qui sont propres à toute approche de la religion dans son sens le plus large (voir *Appendice II*).

Indiquons donc clairement les nôtres : nous croyons que « quelque chose » du phénomène religieux de l'adoration et de l'amour extatique et jubilant ne s'explique pas par l'unique recours aux thèmes classiques de la sociologie ou de la psychanalyse. Du moins, ceux qui tentent d'expliquer *adéquatement et exclusivement* le « religieux », soit par le *social*, soit par l'*inconscient*, les *complexes*, et les *sublimations*. Et nous le pensons parce que, à nos yeux — et ceci pour les sociologues —, l'homme ne vit pas seulement de pain, c'est-à-dire en fonction de la société, réagissant uniquement selon ses manques ou des effervescences purement « sociétaires ». Dieu, en effet, ou le Divin, n'est pas seulement, pour nous, *créé* par le manque économique ou social (religion = opium du peuple); ou, encore, *produit* par la crainte des forces inconnues de la Nature, dès lors divinisée ! Dieu, ou le Divin, n'est pas seulement, pour nous, résultante d'une « mise en place » utile, plus ou moins consciente des classes sociales dominantes, légitimant ainsi leur dominance et l'« ordre » établi (de nouveau : religion = opium du peuple). Enfin, Dieu,

ou le Divin, n'est pas *seulement*, pour nous, le produit de « projections » et de « sublimations » causées par la réalité humaine du « prématuré » et du « complexé » qu'est l'homme. Tout cela a pu produire et, *de fait*, a produit des sentiments « religieux » indéniables, ainsi que des structures et des institutions repérables dans l'histoire. Le christianisme, comme religion instituée et administrant le sacré (comme aurait dit Durkheim) a, *lui aussi*, connu ses compromissions concrètes, bien détectées par les historiens, et parfaitement interprétées par les grilles de la sociologie ou de la psychanalyse — nous en sommes conscients.

Ceci dit — et clairement —, nous contestons que *tout* soit, dès lors, *expliqué* du phénomène religieux, tant chrétien qu'extérieur au christianisme ! Mais, pour le croire, il faut accepter aussi que certaines attitudes religieuses transcendent toutes les « explications scientifiques des sciences de l'homme — si valables et indispensables soient-elles à leur niveau. Il faut, surtout, avoir saisi, *en soi et dans certaines œuvres expressives du sentiment religieux* — celles auxquelles nous faisons précisément appel plus haut — que le « religieux » le plus authentique n'a rien à voir avec des réactions de peur et de dépendance à l'égard des « forces de la nature ». Pour nous, les « dieux » ne sont pas le produit *unique* de la crainte et du manque, quels qu'ils soient. La *louange* et l'*amour* qu'expriment tant d'œuvres d'art, en sont la preuve *irréfutable*. D'ailleurs, le simple acte « créateur d'art » ne peut s'expliquer, *uniquement*, à l'aide des éléments de la psychanalyse. Il y a en effet une analyse de la soif du beau à créer qui les dépasse, ceci, quels que soient les évidents *conditionnements* des œuvres et de l'acte créateur, que la psychanalyse ou la sociologie n'ont pas de peine à révéler. Il s'agit, en effet, de réalités humaines; lesquelles sont toujours « situées ». Ce qui ne veut pas dire « causées » mais bien « conditionnées » : par le sociologique, l'économique, le psychanalytique, etc. . .

Aussi bien, ce que nous demandons ici au scientifique, c'est qu'il nous permette de faire notre *choix*, et de prendre les responsabilités de notre engagement à l'égard de la grille de lecture que nous *choisissons* d'adopter et à laquelle nous sommes intérieurement « forcés » de recourir. Nous ne lui demandons pas de nous suivre : ses instruments d'ailleurs ne le lui permettent pas. Nous concevons fort bien qu'il *choisisse* de « prétendre vaines et non fondées » nos tentatives et nos projets. Nous lui demandons seulement de jouer alors franc jeu : qu'il avoue — car c'est la simple vérité — que son choix, à lui, *n'est pas scientifique*, qu'il le réalise, « en âme et conscience », par un *refus* de nous suivre sur notre terrain, ou même, parfois, par une *négation radicale du domaine qui est le nôtre* et qu'il n'a d'ailleurs *aucun mandat ni possibilité de nier a priori*. À moins qu'il ne prétende que la connaissance scientifique, *seule*, peut dire ce qu'est le réel.

Nous sommes persuadés que bien des choses se clarifieraient, dans les discussions et les dialogues, relatifs au « religieux » et à la « religion », si l'on avouait d'abord *clairement* les motifs *humains*, et *non scientifiques*, de ses « refus » ! Mais il faut, *évidemment*, admettre alors aussi à quel point les sciences — quelles qu'elles soient, mais surtout les sciences de l'homme — sont loin d'avoir cette prétendue *neutralité* qui les fait prendre par beaucoup comme *pleinement et purement* « objectives »; en bref : comme si elles n'étaient pas, *toutes*, choses

humaines et, donc, « situées », elles aussi, sociologiquement et psychanalytiquement !

Nous croyons donc qu'il est des *acceptations* du religieux qui relèvent de la psychanalyse et de la sociologie — nous l'avons dit assez. Terminons dès lors cette parenthèse en proclamant qu'il est aussi des *refus* qui ne le sont pas moins. Ils sont bien révélateurs d'un engagement et d'un choix qui ne sont pas scientifiques, mais *existentiels*, dans le sens fort du terme : c'est-à-dire mettant en jeu et en cause la totalité de ce qu'est un homme, du fait qu'ils *s'est concrètement voulu tel* : ouvert ou « fermé » au Divin et à « son message » d'amour — quelle que soit sa responsabilité personnelle, en cette affaire délicate et complexe des choix humains.

Nous insistons ici, un peu lourdement peut-être, sur les « conditionnements » multiples qui permettent l'ouverture ou la fermeture à l'égard tant des « réalités » qui doivent fonder notre approche de Dieu que des éléments en jeu dans cette approche elle-même. C'est qu'en effet de telles considérations sont épistémologiquement capitales si l'on veut apprécier à sa valeur réelle l'*efficacité concrète* de celle-ci.

Une fois ceci fortement souligné, il nous paraît possible et opportun — sans développer ici la chose — d'indiquer, au moins, le sens et la visée qui devraient donc faire le *spécifique* d'une telle approche.

Il s'agirait d'abord de partir de données concrètes, à savoir : un ensemble d'œuvres relevant de la sculpture, et peut-être surtout de la peinture, où les relations significatives m'ont, personnellement, paru plus apparentes (mais c'est là un point assez relatif).

Il s'agirait ensuite de faire saillir, de dégager les structures existentielles des expériences vécues qui s'y expriment et dont, précisément, les œuvres sont comme des témoignages irrécusables. Pour qui sait voir, en effet, il y a là — qu'on l'explique comme on veut au départ, selon ses conditionnements personnels — des expressions qui se recoupent et se renforcent, à travers des œuvres cependant venues de tous les horizons culturels humains. Si bien que de telles expressions, multiples et répétées à travers les siècles, conduisent le regard attentif de qui les contemple *dans l'état de réceptivité voulue*, au seuil même d'une expérience de contact silencieux avec un *Ailleurs* : ailleurs par rapport au monde quotidien des besoins purement biologiques, sociologiques ou autres. On peut en effet y lire, y deviner un vécu — parfois très difficilement « dicible » par la parole ou l'écrit — : un vécu fait de paix unifiante, de sérénité et de possession de soi qui, dans certains cas, semble vraiment venir d'ailleurs que du sujet qui le vit. Il y a aussi, se manifestant à travers ces œuvres d'art auxquelles nous faisons allusion, un vécu fait de joie, où se mêlent des réactions qui rappellent étrangement celles de l'amour et du don de soi. Il y a également, dans un autre type d'œuvres, comme une espèce de traduction vivante d'un contact vécu, se référant à une espèce de Majesté, de Transcendance qui fait l'objet de la plus profonde vénération : de l'adoration, au sens fort du mot.

Au stade où nous en sommes de la description des éléments à l'œuvre dans notre approche de Dieu, il est bien évident que l'objet *visé* à travers toutes les

« réactions vécues », dont les œuvres sont des « expressions-témoins », ne dit pas son nom : il ne dit même pas s'il en a un, ou s'il s'agit, au contraire, d'une sorte de Neutre, impersonnel.

Donc : ainsi mis en face d'un grand et constant matériau humain, fait d'expressions plastiques s'originant à des expériences vécues qui sont faites d'adoration, d'amour, de don de soi face à une Majesté qui transcende infiniment le quotidien et qui « transit » de part en part celui qui en vit la présence et le contact; face à tout cela, les réactions d'un homme d'aujourd'hui peuvent être fort différentes — en fonction même de ce qui a été déjà dit plus haut. En effet, de telles expressions, relatives à de telles expériences de contact avec l'Invisible (« ressenti » à travers ce qu'il suscite en l'homme) peuvent être — prêtement — expliquées totalement par certains qui en réduiront les implications au pur *sociologique*, ou au simple (si l'on peut dire !) *psychanalytique*. Comme nous l'avons déjà dit à propos de notre autre approche de Dieu, cela est possible et infiniment probable, dans le monde concret où nous vivons tous aujourd'hui. Mais, faut-il laisser tomber les bras pour autant ? Et c'est ici, dès lors, que nous redirions ce que nous avons dit plus haut : à moi, concrètement engagé (comme l'autre l'était aussi !), une certaine lecture est possible, et la possibilité même de cette lecture ne sera actualisée que par un *consentement libre* qui fait aller au-delà des types d'explication parfois terroristes, dont l'exclusivité et le caractère unilatéral ne se justifient pas au nom de la seule science. Ils existent en fonction d'idéologies : chacun, certes, peut les élire, mais personne n'est forcé de les adopter. Et, comme nous le disions également : « j'ai le droit de « philosopher » dans ma foi comme un autre le fait dans sa non-foi ». La philosophie est une « fonction » éminemment humaine. Elle prend l'homme dans sa totalité même et suppose, à sa source et dans ses implications de réalisations concrètes, tout l'existential humain, *avec tous ses engagements*.

Ceci posé et admis, le lecteur verra sans doute combien se multiplient, dès lors, les chances d'acceptation et de valorisation de mon essai de preuve. Ainsi, je sais, par la foi, que Dieu existe, qu'Il est la Beauté, la Lumière et l'Amour : je sais qu'Il parle mystérieusement à tout homme venant en ce monde et que le Verbe l'éclaire, *d'une façon ou d'une autre*. Il ne m'est dès lors pas malaisé de retrouver, à travers les expressions de témoignages vécus, Celui-là qui a été saisi dans ce contact amoureux, orant et adorant de tant d'êtres humains au cours des âges. Elles sont, évidemment, loin d'avoir prononcé le nom de Dieu, explicitement, et moins encore celui de Jésus-Christ . . .

Toutefois, je ne veux pas en dire plus à ce stade de réflexion. On devinera cependant tout ce qu'exigerait une mise en œuvre de l'approche dont j'ai tracé quelques linéaments. Il y a, certes, par exemple, le rassemblement même des œuvres : il faudrait réaliser un certain musée imaginaire *spécifique*; et les éléments en sont si abondants qu'il faudrait évidemment faire un choix d'œuvres spécialement éloquentes, où se percevrait clairement le témoignage des *contacts vécus* avec cet *Ailleurs* ou cet *Invisible* et *Indicible* dont nous avons parlé.

Il faudrait, ensuite, expliciter et fonder le raisonnement qui, partant des éléments vécus et décelés à travers les « expressions-témoins » du contact qui s'y manifeste, conclurait à la saisie, indirecte mais effective, d'une présence : celle de la Réalité visée et profondément ressentie (« patie », comme on traduirait du latin *pati* : *pâtir*; c'est-à-dire : être sous l'influence active de quelque chose qui touche un être dans son intimité même).

Ce serait donc, en d'autres termes, développer le bien-fondé et la *valeur authentique d'information* de la saisie de cette Réalité, en tant, précisément, que pressentie et ressentie à travers les sentiments et pressentiments vécus. Ceux-ci renseigneraient donc très réellement celui qui réfléchit, sur « quelque chose » d'intrinsèque et de spécifiquement propre à la Réalité en question. En d'autres termes encore, il s'agirait donc de montrer que ces expériences de contacts vécus — avec leurs harmoniques propres, dont il a été question plus haut — ne sont pas *seulement* source d'une connaissance par affectivité qui serait *personnelle* à celui qui les a vécues : elles peuvent être et doivent être, *pour qui réfléchit et raisonne à leur propos*, un moyen d'information très valable et d'ailleurs *irremplaçable*. Ceci, vu la spécificité même du type d'information de la connaissance par affectivité ou de celle qui entend se *fonder* sur cette dernière.

Nous nous rendons parfaitement compte, évidemment, des difficultés propres à la mise en ordre explicite d'une approche de Dieu dont nous n'avons ici indiqué que des éléments et la visée générale. Si nous les livrons tels quels au lecteur c'est parce qu'il nous paraît intéressant, pour la poursuite de notre effort, d'être mis au fait des réactions de ceux qui sont nos pairs dans la recherche philosophique et théologique.

D'aucuns, certainement, diront : un essai *inutile* de plus, après tant d'autres ! Peut-être ? Du moins, s'il fallait croire que des approches de Dieu « raisonnées et raisonnables » sont aujourd'hui inutiles : puisqu'il faudrait partir uniquement et directement de Jésus-Christ, saisi explicitement dans son Église et dans le témoignage des Chrétiens qui vivent efficacement l'Évangile, en construisant ce qui peut être réalisé ici-bas du *Royaume de Dieu* !

Or, sans nier le bien-fondé, la valeur et la nécessité actuelle de tels chemine-ments vers la Foi au Christ mort et ressuscité, il nous a semblé qu'un type d'approche de Dieu comme nous l'avons esquissé ici n'était pas vain. Il existe en effet toujours des gens qui demandent de voir clair, *de façon raisonnée et raisonnable*, dans la Question-Mystère de l'existence de Dieu; il en existe aussi qui, parfaitement installés (autant qu'on peut l'être) dans la foi vécue et efficace, aiment, *de l'intérieur même* de cette foi en Jésus-Christ, percevoir quelques « raisons » (je ne dis pas : « preuves ». Voir nos préalables) de l'existence d'un Dieu transcendant qui, par Jésus-Christ, parle dans l'histoire. C'est à ceux-là que s'adresse le présent cheminement (Voir *Appendice III*).

Appendice I

*Ambiguïté du témoignage de « contact » avec le Divin.
Son caractère d'universalité.*

Gabriel Marcel, dans son livre : *Du Refus à l'Invocation*, parle de ceux-ci comme se trouvant en nécessaire articulation avec un *Appel* de la Liberté aux libertés. Cependant, on ne peut nier que d'aucuns pourront toujours, s'ils le veulent, interpréter cet *Appel* comme le simple écho de notre propre voix. C'est pourquoi il faut dire qu'on ne peut donc aller à Dieu que pour autant qu'il soit connu et *reconnu* dans un contact vital. D'où l'importance de l'*ouverture* et du *silence*. D'ailleurs, ce qui fait tant douter de Dieu — de son existence ou de sa bonté et de sa providence —, c'est l'apparente indifférence de Dieu dans le monde, où le mal, la violence et la souffrance abondent. Quels sont les hommes encore sensibles à des arguments par la cause finale pour les conduire jusqu'à Dieu ? Pour eux : le ciel est vide ! Dieu est mort ! Il est *inutile* ! Dès lors, il nous semble important d'insister sur l'*expérience* et le *témoignage* d'une Présence, dans la beauté et la paix, de ceux-là qui sont en contact avec un certain *Ailleurs* spirituel. Il me semble qu'il y a des sourires de paix et de plénitude qui ne trompent pas et auxquels nos contemporains peuvent être encore sensibles comme à un témoignage authentique. — D'aucuns diront sans doute : vous tombez dans le panneau de la mode actuelle. Elle règne à tous les niveaux de culture, dans notre Occident désemparé. C'est la mode qui régnait déjà il y a plus de cinquante ans dans les milieux universitaires ou cultivés, et que le Père Allo avait fort bien exprimée dans le titre de son livre : *Plaies d'Europe, baume du Gange* ! Je répondrai brièvement qu'il n'en est rien : mon désir n'est aucunement d'être au diapason des élans, *souvent frelatés*, de tant de « mystiques » venus du Thibet, du Katmandou ou d'ailleurs. Si l'on fait allusion explicite à l'art de l'Asie bouddhique ou autre, c'est parce qu'il faut sortir des *seuls* témoignages — aussi très explicites — de toute une iconographie chrétienne, *en vue, précisément*, de souligner l'espèce d'*invariant* ou d'*universel* humain qu'impose la pluralité géographique et historique des témoins : c'est parce que hors de « chez nous », aussi bien dans des visages que dans des paysages (japonais, par exemple — ici voir Claudel !), se touchait du doigt — il faudrait dire de l'oeil — une expérience de beauté, dans un contact où l'homme apparaît en posture de respect, de vénération, de pacification sereine et même d'amour, dans certains cas. Tout cela, donc, *sans l'influence du christianisme*. Et c'est bien la raison pour laquelle il m'apparaît que l'on se trouve là devant un *invariant*, un *universel*, un *existential*, pourrait-on même dire. Ce qui est très important pour la compréhension et l'adhésion de certaines positions qui ont été les nôtres au cours de ces pages.

Claudel, dans *L'oiseau noir dans le soleil levant* (Gallimard, 1929) a parfaitement bien suggéré le sentiment « religieux » *neutre* devant la nature, fait de vénération et de respect : il faut écouter, faire silence pour percevoir ce contact que la vie de la nature nous offre. Un tel sentiment implique « la révérence, le respect, l'acceptation spontanée d'une supériorité inaccessible à l'intelligence, la compression de notre existence personnelle en présence du *mystère qui nous entoure*, la sensation d'une présence autour de nous qui exige la cérémonie et la précaution » (p. 21). Et Claudel de se référer à une analyse du « frisson religieux » propre à des peuples archaïques, et surtout à la tradition japonaise. Ce frisson religieux « met l'attention dans un état d'activité spéciale, elle introduit une attitude de *vigilance* ; c'est une émotion qui répond à une multitude d'objets divers, *apparemment sans rapports*. Néanmoins, l'uniformité de l'émotion de-

vient la base d'après laquelle l'intelligence *postule l'existence* d'un agent correspondant qui opère d'une manière uniforme dans tous ces cas variés ». Ainsi arrive-t-on à généraliser des expériences séparées (p. 22 note). Et Claudel poursuit : « C'est ce sentiment de révérence pieuse, de *communion avec l'ensemble des créatures dans une bienveillance attendrie* qui fait la vertu » de l'art du Japon (p. 30). Nous, Européens, « nous manquons de cette sympathie intime et. . . de cette *humilité* de l'âme qui lui permettrait de s'unir affectueusement à ce déroulement de la jeune pousse qui commence à respirer, à ce puissant coup de queue du poisson, qui, des ténèbres de la vase, remonte dans les zones de la lumière aquatique, etc. » (pp. 31-32). Cette « attention déferente aux êtres et aux choses », qui implique cette « compression de la personnalité en présence de l'objet considéré », la religion japonaise ne l'a pas conduite jusqu'à « un Etre transcendant » ; elle se passe de toute révélation précise » (p. 37). Mais il n'y a pas de pays au monde « où plus étroite intelligence existe entre l'homme et la nature et qui, de l'autre à l'un, porte plus visiblement la réciproque empreinte » (p. 38). On retrouve donc ici, dans l'attitude religieuse et esthétique japonaise, quelque chose de l'attitude décrite par M. Dufrenne : la nature me parle, m'appelle ; c'est une présence à laquelle je suis secrètement « accordé », mais ce n'est pas *Quelqu'un*. Comme le souligne Claudel : on reste face à du *Neutre*, sans passer à une Personne qui serait Amour, et avec laquelle un authentique dialogue serait vraiment possible ; un dialogue auquel cet Amour même nous provoque ! Sur cet aspect des choses, nous nous permettons de renvoyer ici le lecteur à notre article paru en 1977, dans : *Les cahiers internationaux de symbolisme*, intitulé : *Approche philosophique de l'« imaginaire » comme manifestation d'un espace d'indistinction propre où homme et nature communiquent*.

Appendice II

Dieu, religion et psychanalyse.

Il existe certains courants psychanalytiques qui sont remarquablement ouverts à des « approches » du *religieux* ou de la *religion* et qui ne sont en rien « réducteurs ». L'un des courants le plus révélateurs est celui à la naissance duquel a présidé Victor Frankl. On a traduit de l'allemand son petit ouvrage : *Le Dieu inconscient*, d'après l'édition de 1974 (Paris, Ed. du Centurion, 1975). Il faut souhaiter que les autres œuvres paraissent sans tarder en français. Elles ouvriront des horizons insoupçonnés à tous ceux qui ont une idée souvent étriquée et unilatérale de la psychanalyse ou de ses développements depuis Freud. — Il faut signaler ensuite l'œuvre d'un élève de Freud et de Jung, le professeur Médard Boss (psychothérapie, université de Zurich). L'articulation de sa pensée à celle d'Heidegger nous apporte des travaux et des œuvres qui prolongent ceux de Ludwig Binswanger (lequel est bien connu). La formation scientifique et philosophique du professeur Boss s'est, de surcroît, enrichie par la connaissance des pensées de l'Inde, où il a également vécu. On trouvera la liste de ses ouvrages dans le texte qui précède la *Communication* à laquelle nous renvoyons ici : *Solitude et communauté*, in *Solitude et communication* (Rencontres de Genève, 1975), Neuchâtel, La Baconnière, 1975, pp. 47-68. D'importants échanges ont suivi l'exposé, pp. 69-93. Certains dialogues sont particulièrement attachants et révélateurs ; ainsi celui du P.D. Dubarle et du Dr. Boss, pp. 76-79. En voici des extraits qui vont exactement dans le sens de certaines réflexions qui furent les nôtres dans cet article.

R.P. Dubarle : « Je voudrais revenir sur la dernière phrase de votre conférence, et essayer d'en réintroduire dans le fil de l'entretien soit le propos, soit peut-être l'énigme allusive. Vous dites, en effet : « Ceux qui ont pu séjourner aux Indes, au Japon ou en Chine — et vous en êtes — et pénétrer dans l'intimité des hommes de ces pays, savent que leur existence est toujours encore sous-tendue par un rapport au monde qui leur vient des temps les plus reculés de leur histoire et qui se révèle étonnamment proche des vues encore balbutiantes de la phénoménologie européenne ». Alors, voici ma question : « Qu'y a-t-il exactement dans ce rapport au monde qui sous-tend cette attitude humaine que vous avez rencontrée dans l'Extrême-Orient, en Inde et — l'année dernière nous y étions ensemble — au Japon ? Pour ma part, voici ce que je crois déchiffrer, et j'aimerais avoir votre avis là-dessus :

Il y a effectivement, dans ces cultures de l'Extrême-Orient, quelque chose qui touche de très près à notre thème — « Solitude et communication » — et qui donne peut-être à ce terme « et » une signification autre que celle que nous lui donnons spontanément en Occident. En Occident nous sommes — aujourd'hui tout au moins, car il n'en fut pas toujours ainsi — tentés de poser d'un côté la solitude, qui exclurait la communication, et de l'autre côté la communication, qui exclurait la solitude. Or, ce que nous pouvons voir dans une certaine culture, dans une certaine spiritualité et la façon dont elle imprègne ces substrats de civilisation, c'est au contraire une réconciliation entre la solitude et la communication, mais une réconciliation d'un certain type, qui curieusement n'est pas anthropologique. Il s'agit d'une certaine solitude de l'être qui le fait communiant à l'univers et à la nature — et à ses forces spirituelles. Et la forme de ce rapport apparemment paradoxal est en effet ce que, dans une certaine mesure, l'Occident a connu sous le nom de contemplation ; contemplation esthétique en particulier, non pas d'une œuvre d'art, mais d'abord des choses naturelles. Et ensuite de cet autre rapport qui a vécu, mais que peut-être nous avons plus ou moins perverti, et qui est celui — je voudrais maintenant en faire l'éloge — de la prière. Les hommes de l'Extrême-Orient ont une attitude qui n'est pas rien que de prière, mais qui est imprégnée de prière, dans leur contemplation et dans leur attitude en quelque sorte de Quiescence heureuse face à l'univers. Rien n'est plus frappant à cet égard que les longs moments de méditation ou de prière, par exemple devant un jardin, devant des pierres, des fleurs, des arbres ou des arbrisseaux près d'un monastère zen ou bouddhiste.

Il y a là quelque chose qui, probablement, essaie de se dire aussi à travers la dernière phrase de votre conférence. N'y a-t-il pas effectivement à demander à l'Extrême-Orient quelque chose, un rappel, une sorte de nouvelle relance de l'inspiration, sur ce point où très précisément l'homme souffre, soit d'une communication excessive qui le prive d'une certaine solitude, soit d'une solitude excessive qui le prive d'une certaine communication, peut-être plus encore exactement d'une certaine communion ? »

Dr. Médard Boss : J'ai fait la connaissance du Père Dubarle à Kyoto, l'automne passé. J'approuve complètement ce qu'il a dit. La solitude qui nous semble être celle d'un Japonais, d'un Chinois ou d'un Hindou en méditation, ce n'est pas du tout une solitude dans notre sens vulgaire ; c'est au contraire une communication profonde avec la base de tous les êtres, avec les proches aussi ; ce n'est pas une communication physique avec d'autres gens qui seraient présents physiquement, mais c'est autre chose qu'une solitude. Les gens de l'Extrême-Orient peuvent nous apprendre beaucoup de choses, à retrouver une

communauté, une communication beaucoup plus profondes que celles que nous connaissons » (pp. 76-77).

Quant à l'articulation de la pensée du professeur Boss à la phénoménologie de type heideggérien, il faut lire ceci : « Je n'ai pas commencé, dit le professeur Boss, comme philosophe, mais avec la pratique psychiatrique et psychothérapeutique, et c'est cette pratique elle-même qui m'a forcé à chercher un fondement plus adéquat à l'homme. Quand j'étais élève de Freud, puis de Jung, leurs doctrines, au cours des années, m'ont laissé insatisfait, ne m'ont pas suffisamment aidé dans ma pratique, et souvent m'ont empêché de libérer mes névrotiques. C'est donc la pratique qui m'a conduit à ce chemin phénoménologique. Jusqu'à présent je n'ai pas trouvé de meilleure base pour ma pratique psychothérapeutique.

Mais j'aimerais répondre au P. Dubarle que cette nouvelle manière de voir les choses n'est pas seulement une attitude de contemplation passive. Au contraire, il ne faut jamais oublier que la perception et la compréhension sont seulement les premiers pas sur le chemin qui mène à l'accomplissement de la mission fondamentale de l'homme, à savoir de servir comme ouverture pour laisser entrer et apparaître les choses. Ce qui en même temps demande un engagement : répondre adéquatement et très activement à ce que nous percevons, aider ce qui se montre à nous à se développer le plus possible d'après sa propre nature. Ce n'est pas seulement une attitude de passivité, et Heidegger, contrairement à ce qu'on lui reproche toujours, n'est pas seulement un contemplateur passif » (pp. 78-79).

Appendice III

La « question-de-Dieu » se pose-t-elle encore vraiment pour qui croit en Jésus-Christ ? Renseignements bibliographiques

Dans *Le nouveau livre de la foi. La foi commune des chrétiens* (trad. de l'allemand, Paris, Centurion, 1976), on peut voir : si, comment, et pourquoi se pose encore la question de l'existence de Dieu. Voir surtout le texte de Paul Engelhardt (cath.). Relecture par Jan Leehman (protestant), pp. 66-93 : *La question de Dieu : aujourd'hui*. — L'utilité et voire la nécessité toujours actuelle de présenter aux hommes de notre temps des cheminements vers Dieu ont poussé Yves Labbé à écrire : *Humanisme et théologie. Pour un préambule de la foi* (Paris, Cerf, 1975). Pour le lecteur pressé, voir le compte rendu élogieux de Adolphe Gesché, dans la *Revue théologique de Louvain*, 1976, fasc. 4, pp. 490-499. Du même A.G., il faut lire : *L'annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui*, Malines, Centre de formation théologique et pastorale du Diocèse de Malines-Bruxelles, 1968 ; *Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative* (in *La notion biblique et le Dieu des philosophes*, Gembloux, Duculot-University Press, 1976, pp. 401-430). Voir : *Les droits de la raison*, pp. 410-413. On notera ce qui suit : « Pour ne pas être un cri, — et parce qu'elle n'en est pas un — , la foi a le devoir d'indiquer sa position sur la carte du *logos*. . . La foi ne peut être absurde (même si elle est une « folie »). C'est à la théologie que la foi donne mission d'assurer un *Credo quia non est absurdum*. Or, la théologie ne peut accomplir cette mission sans s'adresser à la raison (et donc, notamment, à la médiation spéculative de la philosophie) » (p. 413). Et A.G. renvoie très justement, en note, à H. Bouillard (*Karl Barth*, t. III, Paris, 1957, p. 131), qui écrit : « L'affirmation philosophique de Dieu n'est pas du même ordre que l'affirmation de la foi. . . mais

elle permet au croyant. . . d'éprouver. . . par une démarche critique, la certitude que le Dieu auquel il croit est bien son Dieu et que cette croyance n'est pas une rêverie ». Tout cela est traditionnel, et rien ne devrait en faire oublier le bien-fondé. Saint Thomas n'a-t-il pas dit, il y a sept siècles : « La grâce *suppose* la nature » ? Pour qui le comprend *vraiment*, toute une attitude théologique s'ensuit logiquement et, par exemple, celle qui retient et met en œuvre ce que le même saint Thomas appelait les « *praeambula fidei* ». — A l'autre pôle, des théologies ne verront en tout ce qui précède que détour inutile et dangereux, même. Il semblerait que va dans ce sens le livre de Paule Levert (dont l'intérêt est, d'ailleurs, indéniable) : *Il n'y a pas de problème de l'existence de Dieu* (Paris, Aubier-Montaigne, 1976) ; si du moins on en reste à la formule suivante de sa conclusion : « Nous n'avons pas à chercher l'existence de Dieu ailleurs que dans la relation vivante qui s'établit entre nous et nos frères dans le Christ lorsque nous agissons en disciples fidèles ; nous n'avons pas à le chercher ailleurs que dans la communion, corps du Christ ressuscité, éternellement vivant. Mais cette communion est un impératif de vie ; nous lui sommes infidèles, nous la trahissons librement ; alors Dieu déserte notre monde ; nous disons qu'il n'existe pas. Et aucun raisonnement spéculatif ne peut le faire reparaître ici-bas » (pp. 170-171). — On notera l'ambiguïté des dernières phrases. En tous cas, que la communauté fraternelle et la communion au Christ vivant soit le lieu normal de sa manifestation et, donc, de l'*appel* à la foi, est une chose évidente, impliquée par la mission même de l'Eglise vivante et agissante en amour, par sa foi et son espérance en Jésus. Et il est tout aussi clair que *jamais* une approche de Dieu, de type raisonnable et raisonné, ne fera jamais, *de soi*, faire le « pas » vers la foi au Christ ! Mais, si cette approche est proposée au croyant, elle lui permettra, comme disait H. Bouillard, d'avoir une foi raisonnable et qui ne sera pas seulement un cri. Quant à l'incroyant, un apport, relatif au caractère raisonnable et raisonné d'une approche de Dieu, lui permettra souvent de faire tomber les barrières actuelles entre lui et le Christ, du fait que certaines sciences (surtout humaines) déclarent Dieu impossible et *non-sens*. — Pour une approche du Christ d'un type fort différent de celle réalisée par Paule Levert, il faut se rapporter au travail très révélateur des *effets de modes* sur les intelligences croyantes d'aujourd'hui. (Ceci étant dit, d'ailleurs, sans impliquer de critique et, moins encore, une fin de non recevoir relative à la méthode mise en œuvre). Nous renvoyons donc à *Croire en Dieu dans un monde scientifique* (Paris, Cerf, 1975), de A. Delzant, simplement parce que, là encore, on se trouve devant une démarche qui va *directement* au Christ et *télescope, volontairement*, le truchement de voies raisonnées et raisonnables, conduisant à saisir Dieu comme une réalité profonde et efficace, qui n'est aucunement *non sens*. — Nous insistons là-dessus parce que, à suivre certains auteurs catholiques qui veulent à tout prix faire l'économie (qu'ils croient nécessaire et « rentable » actuellement) des voies d'approche de Dieu qui rendraient « raisonnables » : 1°) la foi vivante en Jésus-Christ, 2°) l'approche qu'un incroyant peut faire en direction de la foi, on risque toujours de rebuter — sans s'en rendre compte — des familles d'esprits — plus nombreuses qu'on ne pense — qui veulent croire ou s'approcher de la foi en Jésus-Christ *sans rien perdre ou sacrifier de ce qui les fait pleinement hommes : la raison* ; cette raison qui, précisément, répugne au *non-sens*, et qui ne sera à l'aise que quand le soi-disant *non-sens* de l'existence de Dieu leur aura été montré comme *non fondé*. Et nous disons « montré », en consonance avec les préambules mêmes du présent article. Que le lecteur s'y rapporte. Il comprendra alors aisément que nous ne nous sentions *nullement* visé par les derniers mots du livre de Paule Levert : « Et aucun *raisonnement spéculatif* ne peut le faire reparaître ici-bas » (p. 171) !

Il est évident que les informations précédentes et les réflexions en sens divers auxquelles nous avons fait alors allusion impliquent les graves — et toujours actuelles — discussions relatives à la « théologie naturelle » dans ses rapports avec les religions, le « sentiment religieux » et le christianisme : sa foi et sa théologie propres. Souvent on a recours à l'opposition : « Dieu des philosophes et des savants/Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». A cet égard, voir nos prises de position dans nos : *Approches contemporaines d'une affirmation de Dieu. Essai sur le fondement ultime de l'acte scientifique* (Préface de D. Dubarle, — « Museum Lessianum », n.50), Paris, Desclée de Brouwer, 1962, pp. 55-58. Pour une plus ample réflexion sur les problèmes de possibilité et de nécessité d'une « théologie naturelle », voir : H. Duméry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957, — P. Fruchon, *Expérience humaine et révélation*, Paris Cerf, 1976 ; voir les deux premiers chapitres (repris d'articles parus dans les *Archives de philosophie* (celui de 1971 portait comme sous-titre : *Pour une théologie naturelle*). — Y. Labbé, *Humanisme et théologie. Pour un préambule de la foi*, Paris, Cerf, 1975 — que nous avons déjà cité — reprend l'ensemble des problèmes de façon très approfondie. On y trouvera d'autres renseignements bibliographiques (travaux de K. Rahner, H. Bouillard, etc.) — A. Gesché : *L'annonce de Dieu aujourd'hui*, Malines, Centre de formation théol. du diocèse, 1968. — Sur la religion naturelle ou les expériences religieuses naturelles, dans leurs rapports avec la foi et la théologie ou la théologie naturelle, voir : B. Stoeckle, *Le besoin de rédemption de l'homme et l'effet anticipé de la rédemption in Verbum salutis*, vol.8, *L'homme pécheur appelé au salut*; voir surtout : *Préscience du besoin de rédemption* qui contient d'excellentes pages sur le « message de la conscience religieuse », pp. 238-242. — D. Power, *Rencontre des cultures et expressions religieuses*, in *Concilium*, 1977, n.122, pp.101-113. Surtout : *Une critique chrétienne de l'expression religieuse*, pp. 106-113. — J. Daniélou, *Dieu et nous*, Paris, Grasset, 1956 ; chap. 1. *Le Dieu des religions* (pp. 15-51). Chap. 2. *Le Dieu des philosophes* (pp. 52-95). — Sur l'ensemble des problèmes : religion et sentiment religieux, dans leur rapport avec une « théologie naturelle » ou la foi et la théologie chrétiennes, il faut faire une part spéciale aux travaux, toujours profonds, sérieux, équilibrés et exigeants d'Antoine Vergote, professeur à l'Université de Louvain. Nous espérons, sans trop tarder, tenter un essai de résumé synthétique qui devrait permettre au lecteur pressé de saisir l'essentiel d'une pensée riche et nuancée : celle d'un homme qui est, tout ensemble, croyant et psychanalyste convaincu.